

УДК 140.8 : [218 + 129] : 7.046 + 398.4 + 393“63/65”

Король Д. О.

ПРОЯВИ УЯВЛЕНЬ ПРО ДВІ ДУШІ В СТАРОДАВНІХ СУСПІЛЬСТВАХ

Стаття є спробою систематизації стародавніх уявлень про людську душу як про два різновекторні компоненти, уособлені символікою «Верха» та «Низа» світобудови. Два основні функціональні типи поховань мають відповідати уявленням про різне посмертя. Потреба в синкретизації цих векторів у певних образах стражів призвела до появи таких теріоморфних образів, як змії-дракон чи то грифон степової зони.

Ключові слова: душа, потойбіччя, посмертя, архаїчне мистецтво, стародавні соціуми, етнокультурні моделі, поховальні моделі, загробний шлях.

Концепції осмисленого посмертя здавна формувалися у процесі розвитку людського суспільства — і, в свою чергу, стимулювали цей розвиток у тому чи іншому напрямі. Відома європейська археологічна спільність Полів Поховальних Урн відома саме своїм спільним поховальним обрядом на доволі значній території — при тому, що цю концепцію посмертя на той час прийняли явно представники дуже різних народів. Взагалі, масовий перехід архаїчних європейців до тілоспалень мав явно не етнічний характер, проте ідеологічний [41]. І навпаки, сьогодні очевидно, що стародавні арії, представлені предками індіанців та іранців, вже за доби середньої бронзи мали виразно відмінні уявлення про посмертя, що відображалось, зокрема, й у поховальному обряді [16, с. 201–208].

Проблематиці посмертного буття в архаїчних суспільствах в останні півстоліття присвячено чимало конструктивних праць [5; 11; 15; 27; 29; 37], перевидано твори класиків тощо [13; 17; 40]. Втім, розпочнемо передусім з цікавої концепції Михайла Косарева стосовно сибірських старожитностей [22].

М. Косарев, розбираючи концепції кількох душ в традиційному сибірському шаманізмі, доходить висновку що в стародавньому світо-

сприйнятті їх у людини було взагалі всього дві; два чітких вектори, які мали певну варіативність у проявах, що етнографи вважали ще більшим подібненням. Мова мусить іти не про сім, і не про чотири, але саме про дві душі: темну сутність «душу-тінь» та світлу «душу-пташку», «душу-дух», «душу-ім'я» [22, с. 133–136]. При цьому аналогічні уявлення є в релігії індіанців Мезоамерики (зокрема, майя), слов'янському фольклорі тощо.

На думку М. Косарева: «..Уявлення про дві протилежні життєві субстанції (світлу душу-пташку та темну душу-тінь) визначило до доби неоліту-енеоліту два світоглядно осмислених напрямки поховальної обрядовості — «нижній» та «верхній». Та частина поховальних ритуалів, що була пов'язана із похованням у землі, мала дві головні мети: 1) допомогти душі-тіні швидко і без перешкод досягнути свого темного, нижнього помешкання; 2) виключити можливість повернення цієї небезпечної душі до світу живих. Звідси закопування небіжчика у землю, орієнтування його в бік Нижнього світу, перегороджування шляху від могили до поселення і таке інше.

Поховальна обрядовість, присвячена світлій душі (душі-пташці), мала сприяти безперешкод-

ному вознесінню останньої до Верхнього світу, аби в подальшому одушевити нове людське тіло. Згідно з урало-сибірськими етнографічними свідченнями, для досягнення цієї мети практикувались обряд спалення трупа, поховання на височині, встромлення у могилу деревця, гілки з пташиним гніздечком, спорудження курганного насипу і таке інше» [22, с. 135–136].

Дослідник вважає, що уявлення витоково розвивалися за двома різними векторами. Уявлення про темну сутність мало пройти у своєму розвитку три головні етапи: «живий мрець — могильна душа — душа-привид». В генезі ж світлої сутності М. Косарєв вбачає тотемістичні уявлення. Так, часто в сибірських народів тотемний предок має виразний пташиний вигляд. Зауважимо, що давньогерманські *альви* також трактуються традиційно саме в зв'язку із культом предків — і дійсно мають у фольклорі чимало пташиних проявів.

М. Косарєв далеко не перший, хто згадує низку шаманських уявлень щодо аспектів душі та їх паралелі в євразійському фольклорі. Такі самі спостереження мав і В. Я. Пропп. Тим більше, що він приділяє увагу не лише пташиному аспекту «горішньої» душі, але і зміїному аспекту душі «нижньої» [33, с. 246–250].

Отже, маємо, з одного боку, традиційний міфологічний поділ Всесвіту на зони, зокрема верхню і нижню, та їх зооморфну асоціацію. З іншого маємо певні закономірності поховальних обрядів та окремих культів, які із зазначеним поділом перетинаються. Тобто, розмежування світобудови, з усвідомленням її ієрархії, мало бути паралельним до ієрархізації стародавніх соціумів, що призводило до поховальної стратифікації, за якою, в свою чергу, криються певні вектори посмертної долі.

Таким чином, в окремих випадках один і той самий етнос може демонструвати широке розмаїття поховальних обрядів, що витікає з його ієрархічності. З іншого боку в межах одного поліетнічного утворення представники різних народів, які посідають один соціальний щабель, матимуть якщо не ідентичний, то вельми близький поховальний обряд, визначений їх посмертною участю. Ці моменти поховальної обрядовості були вже описані багатьма дослідниками [24; 30; 31; 32], тому не вважаємо за доцільне зупинятися на цьому докладно. Інша справа символізм згаданих двох духовних сутностей.

По-перше, варто зазначити, що і грецький, і скандинавський матеріал дозволяють припускати існування уявлення про одномоментне перебування померлого у двох посмертних вимірах:

одна сторона бенкетує з богами та предками, а друга мучиться у похмурому нижньому світі. Як правило, саме вона асоціюється з могилою. І варто лишень порушити певне табу, зокрема вдертися у поховання, як «темна» сутність повертає мертве тіло до своєрідного «життя-нежиття», і мрець починає мститися порушникам [2; 40, р. 151–169]. Особливо яскраво описані такі сюжети у фольклорі германців. І не дарма пам'ятки вельбарської та черняхівської спільностей мають так багато поховань так званого «специфічного типу», коли мерця «знешкоджували посмертно» [6; 9; 28].

По-друге, варто простежити символізм зооморфний. Як вже говорилося, традиційно «верхня» душа асоціювалася з птахами. Паралелі у фольклорі народів світу віднаходять чимало (зокрема, і у слов'янському середовищі [26]). Вже Чатал-Гююк являє нам сцени шматування померлих хижими птахами-грифами (рис. 1а). Є зображення грифів обабіч породіль (рис. 1с). Кілька фресок змушують вбачати у своєрідному лабірінті одне з найранніших орнітоморфних уявлень про душу: адже цей символ ми бачимо і в утробі жіночих зображень, і всередині згаданих грифів з Потойбіччя. Певно, це передає ідею птахів, що не просто віднімають життя, уносячи душу, але й передають жінкам душі для нового відродження [16, с. 242–243].

Як влучно підмічає Л. С. Клейн, в одній такій сцені з Чатал-Гююк явно видно, що тіла небіжчиків очікують на своєрідних помостах чи навіть вежах [16, с. 242–243] (рис. 1d). Це дуже нагадує *дахми* — іранські «мовчазні башти», що відомі за пам'ятками перського зороастризму, але корінням уходять вглиб тисячоліть. Є сенс стверджувати, що звичай не полишати тлін мертвого тіла священним стихіям був властивий іранцям ще задовго до їх осідання в Середній Азії [16, с. 238–239]. Вже поховання доби середньої бронзи в Дніпро-Волзьких степах дають нам приклади мацерації кістяків: їх очищали від м'яса. І процентне співвідношення могил знаті до решти населення, чий поховання ми не знайшли в окремих регіонах, дозволяє припускати саме звичай полишення мертвого м'яса священним істотам, тоді як кістки мали виставлятися в певні оссуарії (на перших порах природного утворення), чи перероблятися на ті чи інші культові потреби. Як передає Страбон (XV, 1, 62), індське плем'я *таксисів* викидало своїх небіжчиків шулікам.

Тож, як ми бачили на прикладі зображень Чатал-Гююк, саме *хижі птахи* стали помічниками у переробці померлої нечистоти в свідомості окремих соціумів стародавнього Сходу. Водночас,

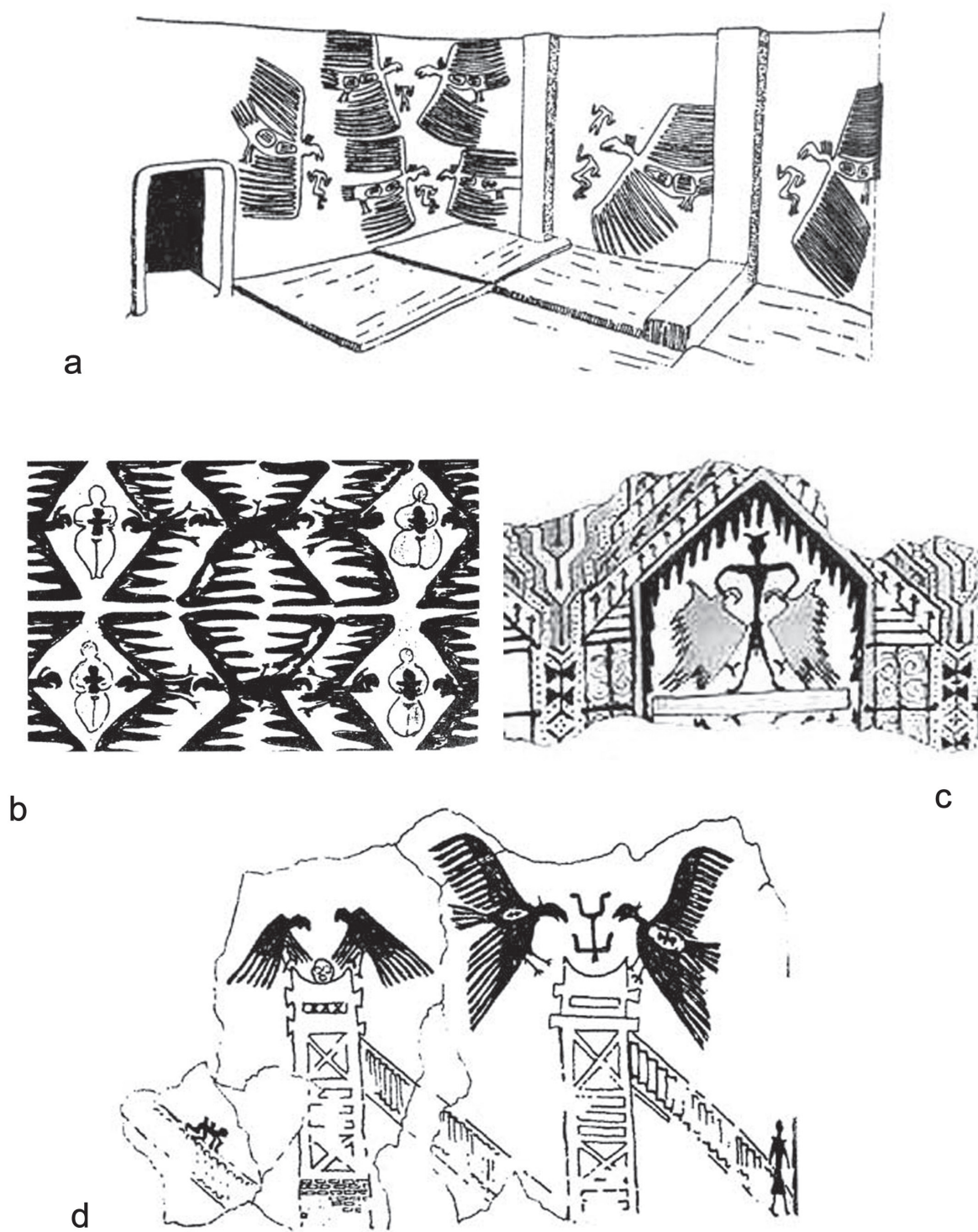


Рис. 1. Фрески Чатал-Гуюк

саме з ними стали асоціюватися уявлення про відліт померлої душі та поява новонародженої. У чеському фольклорі круки та ворони асоціювалися з цією функцією ще у новітній час. Аналогію бачимо і на античних зображеннях. Зокрема, образ майбутньої лихої потвори *garpii* класичної міфології первинно мусив передавати значно позитивніші, більш сакральні елементи світосприйняття. Себто, ці жінкоподібні птахи явно переносили колись в своїй генезі душі — від вмираючого тіла до такого, що народжується.

Круки, для яких загинули воїни є стравою, а кров — питвом, постійно згадуються в епічних творах кельтів та германців. Германські духи вищого світу, *альви*, асоціювалися так само із птахами. Аналогічно і *наві* слов'янського світу. Ураломовні східні сусіди скандинавів та слов'ян взагалі пов'язують будь-яку пташину символіку із Потойбіччям. Ось як це формулює фахівець з комі-пермської традиції П. Ф. Лімеров: «Поховальна обрядовість очікує перетворення померлого на птаха. В силу природної здатності до перельотів усі птахи наділені властивістю посередників для зв'язку із загробним світом. Тому будь-який птах може бути втіленням душі померлого. Із пташиного зв'язку з загробним світом випливає і своєрідна небезпека, що віє від птахів» [25].

Отже, «верхню» душу мали жертви — забрати споріднені із нею птахи, натомість «нижню» — представники нижнього, хтонічного світу. Передусім це мали бути черви та змії (тотожні в міфологічній свідомості). Але в давніх міфологічних композиціях на посуді чи фресках цим плазунам тотожні і представники тваринного світу!

Зокрема, часто саме собака виступає другим типом священних істот, що шматують. Взагалі, культ собаки був здавна дуже поширеним, і наскільки міфологема пса як сторожа Потойбіччя та посмертного провідника індоєвропейська чи все ж таки універсальна, — лишається питанням відкритим [10].

«Авеста» прямим текстом вимагає полишати мертвих птахам та собакам. Саме собаки з'являються у похованнях доби бронзи в степу та у Середній Азії, що їх, відтак, трактують як іранські. Собакам віддають померлих і герої гомеровських поем [16, с. 236–238]. Брану царства Аїда охороняв у греків багатоголовий пес Кербер. Хтонічних божеств індо-іранської традиції (Яма, Вайю, Уастирджи нартівського епосу) супроводжують два пси Потойбіччя.

Утім, можна сміливо стверджувати, що первинно індоєвропейці мусили вбачати в цих чет-

вероногих хижаків, що шматують, вовків. Саме вовки стали символом для військових юнацьких загонів давніх індоєвропейців, що засвідчено в хетській, осетинській (власне, скіфо-сарматській), давньогерманській, балто-слов'янській та кельтській традиціях, опосередковано — у індо-аріїв, греків та вірмен [1; 4; 14; 19].

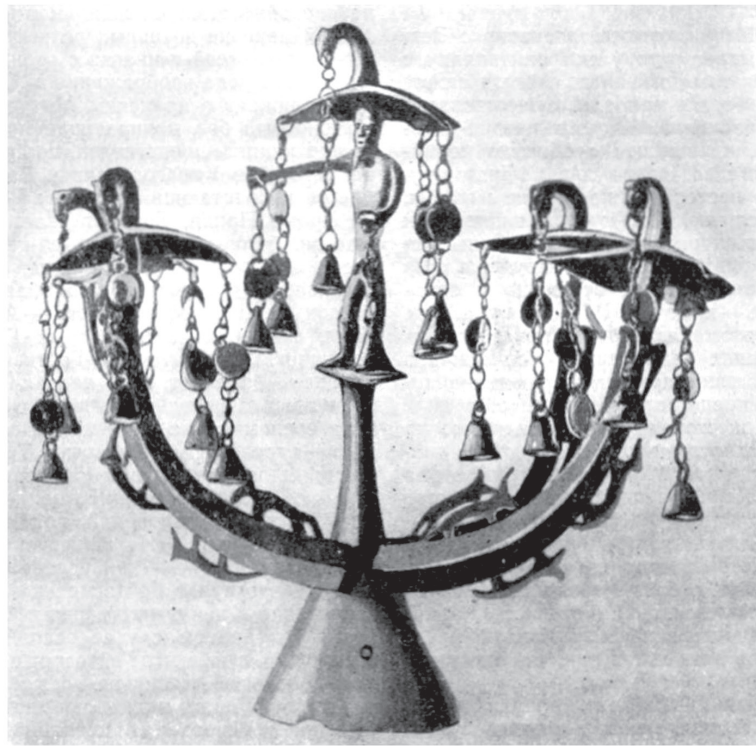
Подекуди ми бачимо міфологічне поєднання в одному образі і загаданих хижих птахів, і вовків. Типовий приклад — германо-скандинавський Водан/Одін, володар Потойбіччя, покровитель героїчної загибелі, якого супроводжували пара круків і пара вовків (рис. 2b).

Але так само ми бачимо ці два типи священних істот на знаменитій скіфській пам'ятці, відомій як «навершя Папая» (рис. 2a). Одні дослідники погоджуються зі степовою, іранською трактовкою символіарію цієї пам'ятки, інші вбачають тут приклад світогляду землеробського (фракійського чи праслов'янського) населення лісостепу.

Проте, важливіше зрозуміти сам контекст композиції. Блискучий семантичний огляд здійснив свого часу Д. С. Раєвський [36, с. 114–115], який за допомогою структурно-семіотичного аналізу виклав систему степового звіриного стилю, а відтак, мав змогу витлумачити великий процент значень пам'яток мистецтва скіфського ареалу [35, с. 105–127].

Отже, звіриний стиль членує світобудову на (традиційно три) зони, кожна з яких асоціює з певним зооморфним образом. В *степовій, сибірській та угро-фінській* традиціях маємо проасоційований із птахами (для степовиків — саме хижими) «верх», «середину», символізовану копитними — аналогом світу смертних, і «низ», якому загалом архетипово відповідають хтонічні створіння: плазуни та риби. Для народів же згаданого культурного кола стало характерним перенесення рис істот «нижнього світу» на хижих ссавців. Передусім це, звісно, вовки, — що збереглося, зокрема, в мистецтві сарматів. Таким чином, ймовірно, згадане «навершя Папая» являє нам саме вовків серед коріння Світового Древа і круків у його кроні (рис. 2a). Натомість для більшості іранців степу типовими хтонічними істотами «низу» стали представники родини котів: барси, тигри, леопарди.

Шаманське розділення духовної складової людини на «верхню» та «нижню», як це виклав М. Ф. Косарев, не лише відбивалося на поховальному обряді, коли спалення чи виставляння на узвишшя прискорювало потрапляння до верхньої зони світобудови, а тілопокладення і втоплення спрямовувало до низу. Найцікавішим є



a



b



c

Рис. 2. Антропоморфні зображення в оточенні представників «верхнього» та «нижнього» світів

момент *одночасового* існування померлого у *двох* вимірах. Прикладом цього у греків є Геракл в переказі Гомера: його душа жаліється на свою долю в царстві Аїда, натомість інша частина душі Геракла в цей час бенкетує із безсмертними богами. А в скандинавів похований вождь так само бенкетує у Вальгалі, але коли потурбувати його курган, мрець отримує своєрідну силу низу Потойбіччя, аби встати і напасти на непроханого гостя. І тут повно зміїної символіки (*Saxo*, VIII, 286; VIII, 292).

Причиною цього ми б назвали уявлення про те, що після смерті декотрі померлі могли отримати інше буття у новій подобі. В давніх германців це залежало, зокрема, від сили та величі їх персональної Душі-Удачі, яку передавало поняття *хамінг'я* [20, с. 50–52]. Тому дуже часто поховані у кургані із золотими скарбами отримували в переказах символіку отруйного плазуна, що своїм міфологічним корінням сягає образів охоронця сакральних скарбів давньоземлеробських енеолітичних культів [18]. Відтак, і Фафнір з циклу про Вьольсунгів/Нібелунгів, і лускатий суперник героя Беовульфа, суть поховані вожді, які набули зміїної конотації. Взагалі, схоже, що сама сфера надприродних істот *темних альвів* була пронизана в свідомості германців зміїною символікою [20, с. 51]. З іншого боку, ймовірно, що первинно валькірії германців, як і кельтські божества війни Морріган, Бадб і Маха, мали вигляд саме круків [7, с. 177, 188].

Отже, птахи як представники верхнього світу уособлювали «горішню» душу, натомість «долішній» відповідали істоти хтонічні. І не випадково в архаїчному мистецтві стародавнього людства постійно виникають химерні, синкретичні образи чудовиськ. Немає сенсу відшукувати їх прототипи в палеофауні тих чи інших регіонів. Так само буде помилкою виводити їх появу з самої лише примхливої уяви традиційних соціумів. Наведений вище аналіз зооморфного світобачення, втіленого у пам'ятках звіриного стилю, дозволяє зрозуміти чималу частку символіки таких істот на археологічних старожитностях [35].

Так, типовим уособленням стража хтонічного всесвіту для сако-скіфського степу стає грифон, що поєднав у собі риси як верхнього, так і нижнього світів: верхній світ представлений орлиною половиною тіла грифа/грифона, натомість асоціацію з нижнім виміром скіфське мистецтво ще від архаїчних поховань Пазирику дає у представниках родини котів — барси, леопарди тощо. На чималій кількості предметів грифони шматують копитних: як показує Д. Раєвський, під копитним треба розуміти смертну душу, а

сам цей кривавий акт — *неодмінність жертви заради наступного відродження* [35, с. 150–154] (рис. 3, с).

Таким самим порубіжним створінням хтонічного Потойбіччя стає у північних германців дракон. У міфології ми знаємо цей образ на прикладі Нідхьогга, змія Ніфльхейму, з чорними пір'яними крилами. Він гризе Світове Древо та поглинає неправедних померлих. Витокова функція дракона, як медіатора між верхнім та нижнім вимірами Всесвіту, була в заплідненні верховного жіночого божества та в накопиченні, зберіганні і розподілі сакральних благ (світова волога, сонце, вогонь, чарівні артефакти тощо) [8, с. 78–80; 12; 21, с. 92–98].

Утім, саме така функція була і в міфологічних грифів/грифонів, що мешкають в сакральних Рифейських горах, що ілюструє нам і міфологія греків, і мистецтво степових та сибірських народів [3, с. 51–59]. Можемо стверджувати, що обидві синкретичні істоти мали в своєму символізмі спільний стрижень. Наважимося навіть проголосити, що *образ грифона є степовим аналогом дракона*. Проте можна відразу зауважити, що грифоподібні істоти мистецтва стародавнього Близького Сходу (IV тис. до н. е.) не тождісні степовим (рис. 3b). Так само, як дракони в китайській та давньокорейській традиціях сформувалися зовсім не за тим принципом, що у землеробів основного кола. Відтак, ми категорично не згодні з тезою Л. С. Клейна щодо впливу образу давньоєвропейського дракона на давньокитайського *луна*, і що останній має витоки в химеризації китайцями реальних крокодилів [16, с. 413–422], проте наразі це виходить за межі тематики огляду.

Загалом же, можна сміливо стверджувати, що образ змія-дракона є глибоко вкоріненим у міфологічній свідомості населення скандинавського регіону ще від неолітичних часів, і в поокремих стилістичних проявах зберігав незмінність упродовж тисячоліть до самої іконографії доби вікінгів. З іншого боку, північноєвропейське мистецтво раннього середньовіччя також мало свій звіриний стиль, типовим виявом якого в V—VIII ст. н. е. стають своєрідні драконоподібні фібули (рис. 4, a-c).

Як тлумачну ілюстрацію наведемо єдиний міф: добуваючи мед Поезії, вождь богів Одін мав три послідовні трансформації — у змія, в юнака та в орла. Знову маємо невідповідне чергування «зон світобудови». Як бачимо, цей давньогерманський трікстер-добувач та водночас повелитель Потойбіччя поєднує пташиний аспект верхнього світу та хтонічний аспект світу



Рис. 3. Грифи/Грифони; карельські лебеді Потойбіччя

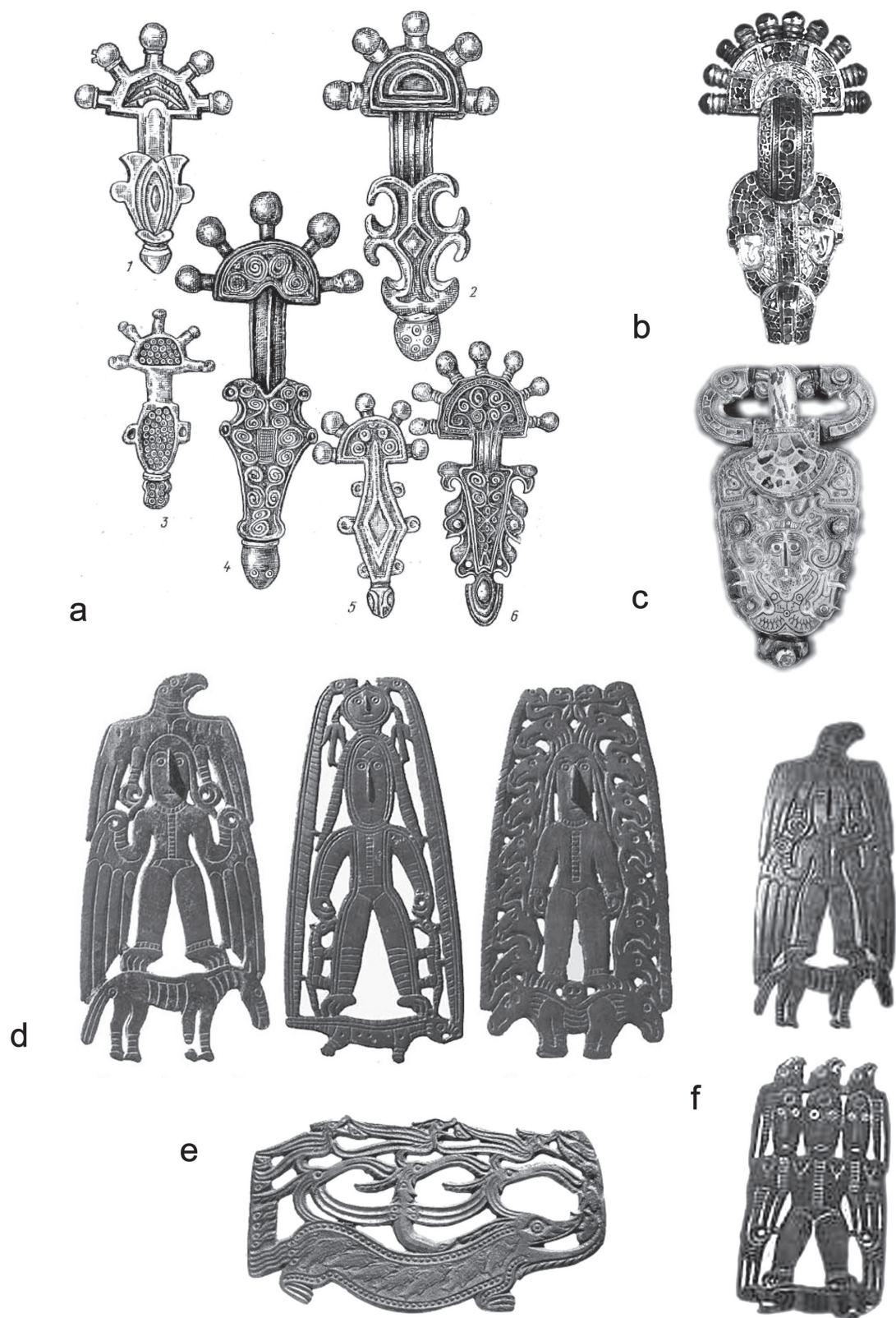


Рис. 4. «Драконоподібні» фібули Доби Міграцій.
«Шаманські» прикраси Пермського звіриного стилю

нижнього. Аналогічно до згаданого «Папая» скіфського Подніпров'я (хоча це явно не був небесний вождь скіфського пантеону! Д. С. Раєвський вбачає в ньому *Targitay*). Також хочеться наголосити, що не дарма цей мотив популяризатори звуть «шаманським». Фінські та сибірські паралелі цьому дійсно наскрізні! Варто подивитися хоча б на мистецтво давніх *коми/перм'яків* (рис. 4, *d-f*).

Другий птах, у якого перетворювались за потребою валькірії, був *лебідь* [7, с. 177, 185; 28]. І це не подальша естетизація! Тут радше слід вбачати коріння *доіндоєвропейської* міфології Європи, за якою саме лебідь був зловісною істотою Потойбіччя. Про це свідчать численні зображення на скелях неолітичної Карелії (рис. 3, *g*). Причому карельські лебеді не зовсім анатомічні. Їх виразні зміїна шия та голова часто дивували дослідників [23, с. 277–286; 34, с. 18–21]. Адже з карело-фінської міфології видно, що саме лебідь — «птах Туонели» — був стражем Царства Смерті (аналог демонічного пса Кербера); і на петрогліфах Карелії шаман пронизував цю істоту задля безпечної мандрівки Нижнім світом на спині монструозної риби [23, с. 282–286]. Втім, хтонічна природа лебедя очевидно проступає і у індоєвропейців: в архаїчних культах еллінських Аполлона та Артеміди, в образах згаданих германо-скандинавських валькірій, в легендаріумі та мистецтві кельто-іллірійців тощо. У скіфів, так само, як і у фінів, саме водоплавний птах постає творцем Всесвіту [35, с. 63].

Ймовірно, в свідомості постнеолітичних берегових мисливців Карелії (можливо, під впливами з півдня) в образі лебедя оформилась ідея істоти Потойбіччя, яка поєднує в собі риси птаха та змії (зміїна шия та характерне сичання). Відтак, можна припустити, що за вищенаведеною логікою архаїчного світомилення, саме птах як представник Верхнього світу, що поєднує в собі риси представника Нижнього світу, мусить стати *хтонічним медіатором між світами, аналогом дракона* (так само, як і грифон). Судячи з мистецтва пізньої бронзи Центральної Європи, ця міфологе-

ма стала там такою ж популярною, як трохи пізніше грифон — у степовому ареалі, а дракон — у північноморсько-циркумбалтійському.

Відповідно, можна дійти таких висновків.

По-перше, ідея поділу Всесвіту на вертикальні зони і надання цим зонам певної тваринної символіки є доволі поширеною в архаїчній Європі парадигмою і розвивається паралельно відразу в кількох віддалених регіонах.

По-друге, археологічні матеріали показують чималу давність зв'язку поховального обряду з уявленням про посмертну участь душі і її подальше перебування в Нижньому чи Верхньому світі (тафологічні практики, поховальна архітектура, оздоблення, втілена міфологема шляху та ін.). Виділення відповідних зооморфних та іншого типу символів у похованнях дасть змогу краще зрозуміти соціальне та персональне розшарування небіжчиків у тих чи інших культурах. І не завжди певна ритуальна відмінність свідчитиме про відмінність етнічну.

По-третє, синкретичні створіння на кшталт дракона, грифона і петрогліфічного лебедя Карелії — це уособлення хтонічного поєднання Верхнього та Нижнього світів. Цим істотам надавалась особлива роль у символіці смерті та Потойбіччя. *Для істоти-стража, могутнього охоронця та зберігача сакральних благ було просто необхідним поєднувати в собі риси обох полюсів світобудови, обох векторів уявлень про душу.*

Екстатичні практики (що згодом розвинулись в Сибіру у власне *шаманізм*), за спостереженнями М. Еліаде, первинно мали на меті мандрівку до божественного неба [39, с. 464]. Втім, зона «Низу» так само мала неабияке значення від найдавніших часів. Тож, для досягнення успіху медіації між світами архаїчні медіуми-екстатики (власне, «шамани») втілювали у собі (зокрема, через своє спорядження) ідею одночасного уособлення птаха та змія/вовка/ведмеда. І це, як нам видається, прояв не стільки тотемізму, скільки саме уявлень про дві сфери душі, на чію звірину образність тотемічні культури, безумовно, опосередковано впливали.

Список літератури

1. Балушок В. Г. Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации / В. Г. Балушок // Этнографическое обозрение. — М., 1996. — № 3. — С. 92–98.
2. Березовая Н. В. Исландские поверья об «оживших покойниках» и их связь со скандинавским погребальным культом / Н. В. Березовая // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. — М.: Языки славянской культуры, 2002. — С. 226–253.
3. Бонгард-Левин Г. М. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история / Г. М. Бонгард-Левин, Э. А. Грантовский. — 2-е изд. — М.: Мысль, 1983. — 206 с.
4. Бондаренко А. Культ воіна-звіра в Київській Русі / А. Бондаренко // Українознавство. — 2010. — № 2. — С. 209–213.
5. Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса: На материалах традиций саха / Р. И. Бравина. — Новосибирск: «Наука», 2005. — 307 с.
6. Виноградова Л. Н. Мотив «уничтожения — проводов нечистой силы» в восточнославянском погребальном обряде / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Погребальный обряд) / сб. ст. [отв. ред. В. В. Иванов, Л. Г. Невская];

- АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. — М. : Наука, 1990. — С. 99–119.
7. Гвоздецкая Н. Ю. Valkyria в «Старшей Эдде» : имя и образ (опыт текстоцентрического анализа) / Н. Ю. Гвоздецкая // Скандинавские языки : диахрония и синхрония : сб. ст. — М. : РГТУ, 1999. — Вып. 5. — С. 172–199.
8. Голан А. Миф и символ / Ариель Голан. — М. : Русслит, 1993. — 375 с.
9. Елпашев С. В. Разрушенные погребения Черняховской культуры / С. В. Елпашев // STRATUM plus : Петербургский археологический вестник. — СПб. ; Кишинев, 1997. — С. 194–200.
10. Жельвис В. И. Человек и собака (Восприятие собаки в разных этнокультурных традициях) / В. И. Жельвис // Советская этнография. — М., 1984. — № 3. — С. 135–143.
11. Жуйкова М. Номінація смерті та архаїчне мислення / М. Жуйкова // Студії з інтегральної культурології : спец. вип. «Народознавчих зошитів» / НАН України, Ін-т народознавства України. — Львів, 1996. — № 1 : «Thanatos». — С. 28–63.
12. Збенович В. Г. Дракон в изобразительной традиции культуры Кукутени-Триполье / В. Г. Збенович // Духовная культура древних обществ на территории Украины : [сб. науч. тр.] / АН УССР, Ин-т археологии. — К. : Наук. думка, 1991. — С. 20–35.
13. Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии : умершие неестественной смертью и русалки / Д. К. Зеленин. — М. : Индрик, 1995. — 432 с.
14. Иванчик А. И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию / А. И. Иванчик // Советская этнография. — М., 1988. — № 5. — С. 38–48.
15. Кісь Р. Коваріації уявлень про смерть як індикатор типу культури (спроба крос-культурного бачення) / Р. Кісь // Студії з інтегральної культурології : спец. вип. «Народознавчих зошитів». — Львів, 1996. — № 1 : «Thanatos». — С. 9–20.
16. Клейн Л. С. Время кентавров. Степная прародина греков и ариев / Л. С. Клейн. — СПб. : Евразия, 2010. — 489 с.
17. Клемен К. Жизнь мертвых в религиях человечества / Карл Клемен ; [пер. с нем. А. Е. Махов]. — М. : Интрада, 2002. — 224 с.
18. Король Д. А. Дискурсы смерти в древней Скандинавии / Д. А. Король : [Стаття у друці].
19. Король Д. О. Культ вівка в слов'янській традиції та його генеза / Д. О. Король // Наукові записки НаУКМА. — К. : Видавничий дім «KM Academia», 2002. — Т. 20–21 : Теорія та історія культури. — С. 66–71.
20. Король Д. О. Потрійні категорії персонажів скандинавської міфології / Д. О. Король // Наукові записки НаУКМА. — К. : Пульсари, 2009. — Т. 88 : Теорія та історія культури. — С. 47–54.
21. Король Д. О. Спроба реконструкції трипільської міфології за пам'ятками мистецтва / Д. О. Король // Культурологічні студії. — К. : Видавничий дім «KM Academia», 1999. — Вип. 2. — С. 79–103.
22. Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам / М. Ф. Косарев. — 2-е изд. — М. : ИЦ «СЛАВА!» : ООО «Форт-профи», 2008. — 416 с.
23. Лаушкин К. Д. Онежское святилище : опыт новой расшифровки некоторых петроглифов Карелии. Ч. II / К. Д. Лаушкин // Скандинавский сборник. — Таллинн : Изд. Тартуского гос. ун-та, 1960. — № 5. — С. 177–299.
24. Лебедев Г. С. Погребальный обряд как источник социологической реконструкции (по материалам Скандинавии эпохи викингов) / Г. С. Лебедев // Краткие сообщения Института археологии. — 1978. — Вып. 148. — С. 24–30.
25. Лимеров П. Ф. Мифология загробного мира [Электронный ресурс] / П. Ф. Лимеров. — Сыктывкар, 1998. — Режим доступа : www.kominaod.ru/netcat_files/125_230.doc. — Назва з екрана.
26. Масрчик М. Орнітоморфні уявлення про душу (генеза та семіозис) / М. Масрчик // Студії з інтегральної культурології : спец. вип. «Народознавчих зошитів» / [наук. ред. Р. Кісь та ін.]. — Львів : НАН України ; Ін-т народознавства України, 1996. — № 1 : «Thanatos». — С. 92–105.
27. Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев ; [отв. ред. Т. А. Михайлова]. — М. : Индрик, 2005. — 336 с.
28. Мончинска М. Страх перед умершими и культ мертвых у германцев в IV—VII вв. н. э. (на основе так называемых погребений специфического обряда) / М. Мончинска // Stratum plus : Петербургский археологический вестник. — СПб. ; Кишинев, 1997. — С. 207–213.
29. Ольховский В. С. К изучению скифской ритуалистики: по-смертное путешествие / В. С. Ольховский // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. Сб. статей. — М. : Восточная литература РАН, 1999. — С. 114–137.
30. Павленко Ю. В. Поховальний ритуал та проблеми дослідження макроетнічних спільностей / Ю. В. Павленко // Поховальний обряд давнього населення України. — К. : НМК ВО, 1991. — С. 5–18.
31. Петрухин В. Я. Погребальная ладья викингов и «корабль мертвых» у народов Океании и Индонезии (опыт сравнительного анализа) / В. Я. Петрухин // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. — М. : Наука, 1980. — С. 79–91.
32. Петрухин В. Я. Социальная реальность — идеология — погребальный комплекс. К проблеме соотношения / В. Я. Петрухин, Д. С. Раевский // Идеологические представления древнейших обществ : Тез. докл. — М. : Наука, 1983. — С. 30–32.
33. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. — [Переизд.]. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 1996. — 368 с.
34. Равдоникас В. И. Элементы космических представлений в образах наскальных изображений / В. И. Равдоникас // Советская археология. — М., 1937. — № 4. — С. 11–31.
35. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры : проблемы мировоззрения ирано-язычных народов евразийских степей I тыс. до н. э. / Д. С. Раевский. — М. : Наука, 1985. — 256 с.
36. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сарматских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии / Д. С. Раевский. — М. : Наука, 1977. — 216 с.
37. Смирнов Ю. А. Лабиринт : Морфология преднамеренного погребения. Исследование, тексты, словарь / Ю. А. Смирнов. — М. : Восточная литература РАН, 1997. — 279 с.
38. Топоров В. Н. Лебедь / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. ; [гл. ред. С. А. Токарев]. — М. : Олимп, 1997. — Т. 2. — С. 40–41.
39. Элиаде М. Шаманизм : Архаические техники экстаза / Мирча Элиаде. — К. : София, 2000. — 480 с.
40. Ellis H. R. The Road to Hel : a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature / H. R. Ellis. — N. Y. : Greenwood Publishers, 1968. — 208 (+VIII) p.
41. Oestigaard T. Cremations as transformations : when the dual cultural hypothesis was cremated and carried away in urns / Terje Oestigaard // European Journal of Archaeology. — 1999. — Vol. 2, № 3. — P. 345–365.

D. Korol

TWO SOULS BELIEFS MANIFESTATIONS IN ANCIENT SOCIETIES

The article is an attempt of systematization of ancient beliefs concerning human soul as two opposite components, embodied in "Up" and "Down" universe symbolism. Two main different burial functions should reflect two special after-death realizations. Some special teriomorphic creatures like dragon and griffin should had appeared because of "Up"-and-"Down" syncretization need of supernatural custodian image.

Keywords: soul, another world, after-death, archaic art, ancient societies, ethno-cultural models, burial models, afterlife way.

Матеріал надійшов 01.02.2013 р.

УДК 281:008(=512.19)

Куцан О. В.

ПРОБЛЕМА СУФИЗМУ В ДОСЛІДЖЕННЯХ ЕТНІЧНОЇ КРИМСЬКОТАТАРСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Статтю присвячено проблемі вивчення кримськотатарського суфізму (містичній течії ісламу). порушено питання щодо необхідності дослідження цього поняття через окреслення проблематики вивчення надбань кримськотатарської етнічної культури, починаючи із джерел іноземних мандрівників XV ст. і закінчуючи дослідженнями сучасних вчених.

Ключові слова: суфізм, етнічна кримськотатарська культура, історія.

Висвітлення питання етнічної історії та культури будь-якого етносу — доволі складне. Реконструкція процесу формування кримськотатарського етносу складніша вдвічі. Річ у тому, що у 30–40-х рр. XX ст. робилися лише перші кроки з формування історичних джерел, почали активно збиратися матеріали з традиційної культури кримських татар. Процес припинився в період терору (1936–1938 рр.), а після насильницького виселення (1944 рік) з історичної батьківщини — Криму, знищення матеріально-культурної спадщини, переведення (1944–1948 рр.) кримськотатарської історичної топонімії на слов'янсько-радянську систему взагалі набув загрозливих тенденцій. Кримським татарам забороняли навчатися у середніх та вищих навчальних закладах. Радянська влада наклала табу на вивчення етнополітичної історії Криму. Майже половину століття не формуються історичні джерела, історики позбавлені можливості займатись цією темою.

Проте, вивчаючи проблеми національно-релігійної ідентифікації кримських татар у другій

половині XV—XVIII ст., нам вдалося самотійно дослідити широке коло джерел.

Існує велика кількість цікавих свідчень про суфізм у Криму серед мандрівників та етнографів минулого. Залишені відомості підтверджують неабиякий інтерес дослідників до питання та специфіки кримськотатарського суфізму. Першу групу джерел становитимуть свідчення мусульманських дослідників, які надають суфізмові велику роль у поширенні ісламу серед тюрків (твори Ібн-аль-Асіра, Ібн Батути) [9, с. 140; 10]. Одним із таких письмових джерел, який містить надзвичайно багато відомостей про особливості духовної культури кримських татар, суфійські традиції у Кримському ханстві другої половини XVI—XVII ст., наведено життєписи деяких кримських мусульманських праведників, що шанувувались як святі, висвітлено роль суфійських братств у житті кримського суспільства, є «Книга подорожі» («Саяхатнаме») Евлії Челебі. Здобувши чудову освіту в медресе шейх-уль-іслама Хаміда-ефенді в Стамбулі, Евлія Челебі в 1641–1669-х рр. здійснив кілька подорожей